第 60 卷 第 4 期　北京大学学报(哲学社会科学版)　Vol.60, No.4
2023 年 7 月　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　Jul. 2023

阿罗频多思想与徐梵澄的精神哲学

——也谈章太炎·鲁迅·徐梵澄

孙　波

(中国社会科学院 世界宗教研究所, 北京 100732)

摘　要: 从章太炎到鲁迅再到徐梵澄,是现代“心学”即精神哲学之一脉的传承与发扬。章氏从唯识学楔入,但“心”的结构未尝打开。鲁迅自“超人”说立起,他将“心”分解为“神思”与“学”,成其为对立统一的关系,然而仍未达到“心”之结构的关系整体(大全)。徐梵澄以阿罗频多思想为借鉴,依其“超心思”哲学而笃行,用“知觉性”这一概念,“创造了一个全新的局面”。他将鲁迅“立人”“改造国民性”的主旨调整为“变化气质,并终期转化社会与人生”的理想。其中“变化”一词,包含“保存”“改造”(扬弃)“同化”三义,乃为一“正、反、和”的圆圈,其超上依据乃为“心灵”(仁),故可称之为“永恒中介”(雅斯贝尔斯)。而“心灵”在此世间之自身增殖的过程与完成就是“性灵”。徐梵澄特别强调对孟子“义”的概念的诠释,这是人与人(族与族、国与国)之间横向的实践原则,他的目的不外是告诉人们——“我就是我们”(黑格尔)。

关键词: 精神哲学;知觉性;变化气质;仁与义;心灵与性灵

中图分类号:B 26　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2023)04-0167-08

以“章太炎·鲁迅·徐梵澄”为题目,过去有学者写过文章,现在有学者正欲写出论文,日后一定还会有学者来完成它的专著的。笔者的看法是:这师生三人犹如一薪火相传的接力,实为吾华之人文学术界奠基了一门“新学”,即对“真理”(道、上帝、大梵)存在的“心学”。用徐梵澄先生自己的话说就是:一系精神哲学。精神哲学是研究“心灵”和“性灵”的学问,其宗旨端在:变化气质,并终期转化社会与人生。它的基点是以个体为单位,这一“个体”不独是个人,而且是一集体、一民族、一国家,乃至一世界。那么,“转化”如何落实?——使人类进步的最好办法,是自己前进!(阿罗频多)。

孙郁老师 2016 年 2 月 22 日在《北京日报》上发表的文章,他说道:

> 徐梵澄的文字,韵致悠远而清俊,他谈儒学,讲道家,探鲁迅之思,都不是流行的热词,而是从静谧的文明里折射的一缕波光,这波光穿透我们世俗的时空,在天地间铸成了亮眼的图章,印在精神长卷的边角。

——这是多么灵犀的拨示,多么优美的形容呵!

我自己也在《徐梵澄传》(修订版)“后记”中谈道:

> 梵澄先生所治为精神哲学,统摄中、西、印(文化)之源头菁华。这“源头”,本是人类的精神之“家”。……而梵澄先生则为(鲁迅)最忠实、最勇力的追随者,虽然,仍不免为一孤独者。当然,这“孤独者”的学问也是独特的,也就是说,他造就了一种自己的语言风格和思维风格,更重要的是,他指出了一条新的哲学工作的方向。

这后两句话,我是借用了薛华先生对康德学述的评语,我以为用到徐先生身上不为不合适。“一种自己的语言风格和思维风格”,是说他的文思,既形象又入微,既丰富又简约,既奇峻又平易,既瑰丽又沉实;“他指出了一条新的哲学工作的方向”,是说他的精神哲学,这“精神哲学”双超哲学与宗教,可谓“大全”,正如他在《玄理参同·序》中说道:

收稿日期:2023-03-06

作者简介:孙波,男,河北阜平人,中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

(它)凡哲学皆摄,即一切哲学之哲学,它立于各个文明之极顶。其盛、衰、起、伏,实与各国家、民族之盛、衰、起、伏息息相关。

这里说"新",非是指一个一般性的量化形容,而是指一个不同"质"的"局面"。如果说黑格尔用"精神"这一概念,"创造了一个全新的局面";那么同理,徐先生用"知觉性"这一概念,也"创造了一个全新的局面":

先生之言出自至理,出自亲历,出自心底。突破中、印、德三家外壁,而神游于其内在精神者,华夏迄今唯先生一人。①

孙郁先生在《徐梵澄辞章观念里的智性与诗性》一文②也有同样的表述。当然,《辞章》一文也有个别"断语"处可商榷:如"民国新儒家的暮气与自闭性",实则唐君毅与牟宗三者流,何尝"暮气"？何尝"自闭"？尤其后者,纵横捭阖,突荡无前,大有泰山岩岩之气象。设若将贺麟先生也列入其中,那么徐先生就说过,贺先生甚有"风云气"。再如,"他(梵澄)对于'时代精神'的论述,就倾向于……"。以笔者之愚见,徐之理脉属于另路,非是客观现象一路(外学),而是实用心理一路(内学),前者约略可说为"物势观",而后者则可认作为"辩证观"。徐先生说"时代精神"难言,于是下落为"时潮""风气";然而"时潮""风气"如何可能？大众心理之"一致性"使然也。克实而论,前者尚未注及此一内中维度,故只知径直"前驱"。这里还有一个问题,即"时代精神"只是曾经走过,难说在某处(时与空)"常驻"。这是因为,设若人们的心理之"一致性"消失,那么"她"便会隐去;或者换句话说,她会同那时代告别。

徐先生治学的理路是"由今返古","第其穷在源头,不向支流摸索耳。"(若果以"支流"[特殊性]为本,那么水注迟早会枯竭的。)于此他特推崇宋儒,他说:"圣言量已不是这宗学术的权威,要从自己心上考验过。真是龙腾虎跃!"③"心上"即"心灵",即"由今返古""由外转内"的"源头"。这"源头",便是师生三代人的立足处和出发点。而这立足处和出发点是"现实主义"的,但它又是"目标上的理想主义",于是,二者之间就有了一种深刻的内在张力。

章太炎从大乘佛教"万法唯心"之思想契入,鲁迅自"摩罗诗力""超人"之学说立起,梵澄则依"薄伽梵歌""神圣人生论"之精神笃行。可说师生三代人将这一玄风推至风云际会的境界,而那境界呢,又确乎是超出以往所有时代局限的美轮美奂。

章太炎认为立邦必得求之于人"心",实则他欲想以佛教唯识宗为原动力,然后达至"道德普及之世"的理想。他在《建立宗教论》一文中说:

由是观之,心精圆遍,含裹十万,云何无量？心之无量;云何合法？心之合法。与其归敬于外界,不若归敬于自心。

宗教之用,上契无生,下教十善,其所以驯化生民者,特其余绪。所谓尘垢秕糠,陶铸尧舜而已。而非有至高者在,则余绪亦无由流出。则道德普及之世,则宗教消镕之世也。④

我们看,章氏确定了出发的基点,即"心";给出了目的的境界,即"道德普及之世";然而他却没有勾勒出通往的路径,或说达至的次第。也就是说,没有给出如何可能的"路线图(图形)",仿佛只凭"激动""热肠"便可一蹴而就似的。故鲁迅评价章氏:"……而先生则排满志虽伸,但视为最要紧的,'第一是用宗教发起信心。增进国民道德;第二是用国粹激动种性,增进爱国热肠。'却仅止于高妙的幻想;不久袁世

① 此据薛华先生评语。

② 孙郁:《徐梵澄辞章观念里的智性与诗性》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2019 年第 5 期,第 122—130 页。

③ 徐梵澄:《陆王学述——一系精神哲学》,上海:上海远东出版社 1994 年版,第 215 页。

④ 《章太炎集 杨度集》,北京:中国社会科学出版社 1995 年版,第 45、51 页。

23060000091017 16 孙波.fbd

凯又攘夺国柄,以遂私图,就使先生失却实地,仅垂空文。”①

“心”之“路线图”如何可能?需首先回答。这也是一个“学”即知识论的问题,譬如一粒种子,终会长成大树,它之所以能长成大树,因其自身中含有大树的“规定性”,这一规定性的“图形”包括了树根、树干、树枝和树叶与果实。而果实,又是向种子回归,也就是说,它是“目的”。此中不同的部分乃是种子之结构的“原始区分”或原始差别(胡塞尔),而正是这些区分或差别创造了它自身的“规定性”(雅斯贝尔斯),这样,树的概念之“整体性”便予圆成。我们看,在局部中对立的东西(区分、差别),在整体中变成了中介(过渡)的环节,或说“进行超越的阶梯”②。不然,“谷之不熟,不如稊稗”(孟子),还谈什么“结构”?谈什么生命体?

章氏回答了一粒种子是“一”,它“含裹十万”涵蕴“无量”的问题,但是,“十万”“无量”皆非规定性的范畴或概念,而佛家语不免夸而大,因此他的激情也只能是鼓张宏愿而已。鲁迅推进章太炎的理想,他提出了“立人”“改造国民性”的主张,如何“立人”?当然是先要“立心”。而鲁迅对“心”有何解释呢?鲁迅研究专家郜元宝指出,鲁迅对“心”字的用法,于《科学史教篇》为一转折,时在 1907 年至 1908 年。他将“心”区分为“神思”与“学”两端。既然是两端,那么就有了对立与统一。“对立”表现差别,由“学”而给出;“统一”呈现一体,由“神思”而得到。

鲁迅说:“盖神思一端,虽古之胜今,非无前例,而学构思验定,必与时代之进而俱升。”又说:“科学发现,常受超科学之力,易语以释之,亦可为非科学的理想之感动……盖事业者,成于手,亦赖以心者也。”③于此与佛家所说的“一心开二门”义不异。鲁迅于“神思”一概念很为看重,他除了以“理想”“圣觉”表述之外,还给出了三十余种说法,如:性灵、心灵、情意、情感、主观性、灵明、大本、自性、精神、神气、本原、本根、根柢、神明、灵府、中心等。④ 其实,“心灵”“性灵”已足。鲁迅不采章氏“唯识之‘心’”说,可能因为“唯识之‘心’”的智性意味较重,与他所说的“学”相近。后下徐先生将恩师的提法作了简约,概括二者为“情心”(heart)与“思心”(mind),明确多了。

其实,鲁迅的“神思”与“学”,作为形而上学的“图形”,还须加入本质性的概念,不然,就会遇到尼采式的困境。我们知道,尼采学说的三个关键词,即“超人”“权力意志”和“永远回还”这一结构,其缺陷就在于割断了与超上(越)根据的联系,因为他说“上帝是死掉了!”,所以他的力量只能发在半途,盖缘其“力”有限,而“超人”还是人,即便如神,也像赫拉克勒斯一样,双脚离开了大地。徐先生指出:

> 然而“力”,亦如其为“力”而已,不能出乎其自体之外,由是“力”之造出可能性有限。若谓“力”为一无限体,则与“力”之本谊相违。然“时”无限。“力”之所创造之可能性既穷,势必重复。于是曾一度发生者,亦必重复至无限度。——这是于此信仰权立出一理论基础。其(尼采)生时未发表。⑤

“时”之无限,越乎“超人”自体之外,而且“势必重复”,说明宇宙自有作为永恒本质的“大力”者存(依阿罗频多,“时”与“空”皆是“力[知觉性]的两边”,即“主观性和客观性”)⑥,而这“大力”者正是“上帝”,结论是:“上帝”并未死掉!这么,“永远回还”或说“无限回归”才可能“和它同永恒本质和解,表现为永恒本质从现象返回自己的充实统一性”⑦。

“立心”便是“立人”。如何“立人”?鲁迅以为“是在改变他们的精神”,精神面貌反映在何处?反

---

① 《关于太炎先生二三事》,黄乔生编:《鲁迅文集·散文与诗》,石家庄:河北人民出版社 2019 年版,第 347 页。
② 雅斯贝尔斯:《大哲学家》,北京:社科文献出版社 2005 年版,第 845 页。
③ 郜元宝:《鲁迅六讲》,上海:上海三联书店 2000 年版,第 1、2 页。
④ 郜元宝:《鲁迅六讲》,第 3、4 页。
⑤ 阿罗频多:《苏鲁支语录·缀言》,北京:商务印书馆 1992 年版,第 22—23 页。
⑥ 阿罗频多:《神圣人生论》上册,徐梵澄译,北京:商务印书馆 1996 年版,第 363、364 页。
⑦ 黑格尔:《哲学科学全书纲要》,薛华译,北京:商务印书馆 2021 年版,第 401 页。

映在人性上,整体言之就是“国民性”。1925 年 3 月 31 日,鲁迅在给许广平的信中说:“所以此后最要紧的是改造国民性,否则,无论是专制,是共和,是什么什么,招牌虽换,货色照旧,全不行的。”我们看,“立”是一肯定语,“改造”是一否定语,表示一行为在其进行时中。依黑格尔,此句式还需要一个否定亦是肯定的环节,即“合”或“回还”的环节,或说“合”或“回还”的辩证(dialectics)环节,才能呈现出目的论的结构。后下,徐先生则以“变化气质,并终期转化社会与人生”为原则,确定了精神哲学这一理脉的主旨。而“变(转)化气质”一语,因涵摄“扬弃”(“改造”低等知觉性)“保存”(自身的价值)和“同化”(化为高等知觉性)之功能,从而给环节充盈了生气,体现出其超越性与普遍性的效用,故可称之为“永恒中介”(雅斯贝尔斯)。

鲁迅注意到了“力”,注意到了“精神”。他痛感“华国”子孙“本根剥丧,神气彷徨”,“心夺于人,信不繇己”,于是欲借“大力”以振吾民族之精神。而所借“大力”于何方?他指向天竺古国的“大文”。他在 1907 年所写的《摩罗诗力说》一文中指出:

> 今且置古事不道,别求新声于异邦,而其因即动于怀古。新声之别,不可究详;至力足以振人,且语之较有深趣者,实莫如摩罗诗派。摩罗之言,假自天竺,此云天魔,欧人谓之撒旦,人本以目裴伦。

又说:

> 欲扬余邦之真大,首在审己,亦必知人,比较既周,爰生自觉。自觉之声发,每响必中于人心,清晰昭明不同凡响。故国民精神之发扬与世界识见之广博有所属。

鲁迅当年的理想,成为青年梵澄的一生志向,这份“假自天竺”的作业,徐先生完成于 20 世纪 50 年代,即他翻译的《五十奥义书》。同时,他又将工作向前推进,译出了印度近世韦檀多学之集大成者、圣哲室利·阿罗频多若干论著,而这又是鲁迅当年未注及的。70 年代,则为徐先生之精神哲学的会通期,有《玄理参同》问世。80 年代以后,他试欲确立自己的中国精神哲学,有《陆王学术——一系精神哲学》为其明证。

综上所述,我们可以得出这样的看法:章太炎确立了精神生命的内核;鲁迅则是打开了这一“内核”,使人们看到了它的真姿和它的光彩;徐先生则更是勾画出它的整体轮廓,并注入了心理生命的活力。

前说徐先生用“知觉性”这一概念“创造了一个全新的局面”。然此言何解?是这样,大凡要确定一个目的论的结构,一定要“设想”一个自在自为的“存在”,或“原始给予物”或“原始的力”,所谓“自在自为”就是“自由”。伽达默尔说:那“原始”的东西就是“‘一切人类活动的最初和共同的源泉’——按兰克的看法,这种源泉就是自由。”①黑格尔也把它称之为“纯粹本质的东西”,或说“无条件的共相”“事物的一般”“生命”;黑格尔有时也用“力”用“知觉”来表述,如说:“力的运动也是知觉的过程。”②

“知觉性”一概念,英文表之 Consciousness,意为:知觉、感觉、自觉,意识、观念,觉悟、自觉等。总之,它表示“知觉存在的一体性”(阿罗频多)。印度数论(僧佉)认为它是“根本自性”“第一本质”(Pradhana[胜性])。黑格尔又表述为“知觉的意识”“知觉者”“知觉的性质”“知觉的真理性”“绝对内容”等。他说:“因为只有知觉,才包含着否定性、差别性、多样性为其本质。”③也就是说,“知觉性”这一概念是“一”与“多”、主与客的统一。说主体,是在客体中的实践与创造的主体;言客体,是主体在其中转化与提升的客体。这主、客为一的不同环节的发展和实现,只是“知觉性”这一本质的不同表述(下心知[思]、心知[思]、超心知[思])而已,正如唯识家的诸“识”与“智”的关系一样。

---

① 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆 2010 年版,第 295 页。
② 黑格尔:《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆 1979 年版,第 91 页。
③ 黑格尔:《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,第 91 页。

徐先生也用我们所熟悉“力”与“气”加以通释,这里,“力”与“气”不是指可感的、有形的东西,而是一宇宙原则。当然,我们还可以把它说为“超感性的基质”“基本力”,等等。他说:

> 我们大致是假定宇宙间万事万物皆在一知觉性中,若想为直线,则由下至上可分许多层级,最下一层是冥顽不灵,最上一层是至灵至妙。……高、上者称之为“道心”,中、下者称之为“人心”,统是一心,只是一知觉性。
>
> 在人类知觉性,已无时、空之限隔了。姑且说自然界,凡动物,植物,皆有生命,有生即是有知觉性,有其生存之本能,存自体,延自类。……矿物似乎全无知觉性了,但其结晶必有定型,如近世哲学说其有一钝实而潜在的“意向”,可算知觉性的粗胚。雪花结晶,便颇美丽,诸如此类……故说自然界是同一知觉性的充满。①

说人类的知觉性“无时、空之限隔”,意指他的本质能够变化与提升,能觉知到与万事万物“同体为一”,因为他有“灵明”,或说“心灵”之明,其为“主”为“帅”,他以更高的知觉性为其本质(阿罗频多),这“更高的本质”,黑格尔称之为“概念”,康德则谓之“纯粹形式”。正如上言,知觉性是分层的,既分层,它就是一条(垂)“直线”。在阿氏的语境中,“直线”表“主体”表“时间”,而“物质”不是它的维度(徐先生《由谁奥义书·题记》末句有云:“治此学也,读此书也,研此疏也,亦可知唯物论之终不行于印度也。”),只有文化(动词)是。通常韦檀多学将知觉性为三层:下心思、心思和超心思。阿罗频多在《神圣人生论》中,于“心思”和“超心思”之间特别强调了“高上心思”。他称人类的“心思”实为精神的“中等高原”,我们至今还是在这一层上盘桓、踏步,而“高上心思”则可喻为“高等高原”或山之峰顶;“超心思”呢,则是山峰之上的风云际会,那是吾人在山顶之上所可体会到的“天人合一”之境了。

如此说来,阿罗频多的思想就可以喻为一座山峰。尝如是,他的若干著作就是通向这峰顶不同的入口,徐译四论,即世界观者(《神圣人生论》)、历史观者(《社会进化论》)、人生观者(《薄伽梵歌论》)、修为观者(《瑜伽论》)。起点有异,楔入不同,然而一旦踏入其中,愈趋前愈上升,愈上升愈交叉,最后打成一片,不分彼此。也可以说,四者是一而四、四而一的关系。正如印度的那个波浪与海水的比喻,知一分而明全体,明全体而知诸分。阿氏教人,千言万语,万语千言,其旨不外是——“超心思”,其归不外是“人生转化”。何等明快! 何等简单! 说到这里,好像笔者忘了将徐先生与章太炎和鲁迅勾连了。其实,我们已经攀到了山顶,那么,那“河流”与“原野”呢? 借用耶格尔的话说:

> 他必定考虑到了这一计划:引导读者逐级上升,直至绝顶——他们可以由此绝顶俯瞰其思想王国的全部疆域。
>
> 它们是朝着一个伟大的综合性体系前进的全部步骤——在这个体系中,每一部作品,从第一部到最后一部,都变得完全可理解了。②

这“思想王国的全部疆域”可形容为一个巨形球体,其“河流”与“原野”,表示是在这一球面之上。那么“球心”在哪儿呢? 设若我们把山峰比作“天心”,并将它来一个 180 度的折反,用头朝下的峰顶来表示“地心”,那么,我们可以看到,居中的折返点就是“人心”,而“天心”“人心”“地心”仍在一条垂直线上,于是我们也可以说,它们是“一心”。这么,“人心”就具备了自己的形上品格和超上责任,我们也把它叫做“人极”。徐先生说:

> “人”认为自己是“天”“地”两根本权能间的一极,是“天”“地”之主宰,同时还知觉到自己弥漫于“天”“地”之间,无所不在。……既然人内中具有神圣本性,就可以知觉到自己可以转化为神圣。人既然是天地间之一极,那么自身就是一神圣存在。③

而“弥漫于‘天’‘地’之间”的,就是精神,就是知觉性,就是生命力,就是气。“浩然之气”清而纯,它可

---

① 徐梵澄:《陆王学述》,第 90、96、97 页。

② 韦尔纳·耶格尔:《教化——古希腊文化的理想》(二),陈文庆译,上海:华东师大出版社 2021 年版,第 114、115 页。

③ 徐梵澄:《孔学古微》,上海:华东师大出版社 2015 年版,第 118 页。

2306000091017　　16 孙波.fbd

以将球面撑持得既柔韧又饱满(正如宋儒张载《西铭》所言:“天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。”没有个人私已,而无所不已);反之是污浊之气,它只能使球面萎缩得既僵硬又干瘪。

这一“形上品格和超上责任”作为一原则,也是政治学(所谓“治国理政”)的试金石,徐先生谈道:

> 而我们最终见到,即使良好的社会体系也需要合适的人付诸实践,而合适的人又必须有赖于相应的知觉性状态,才能使自己忠实于特定的原则。然而在古代,政府由诸侯王掌控,要先正他们的心,才会如孟子所说的产生良好的效果。现代民主体系中不再有如此多的诸侯王,取而代之的是领导者。以偏于形而上学的方式说之,如果期望领导者对被领导者施以有益的影响,能在某种程度上成就和谐的集体生活,仍有赖于充当领导者之个体知觉性的高等状态。……(否则)多么出色的体制,都会衰颓,渐至无用。①

“形上”或“超上”何意？是说那“原则”不仅是人间的,而且是在人间之上的。在人间之上的,是真理,是道、是大梵,是上帝,是神圣之爱(阿罗频多)。

徐先生指出:

> 然而学者最终为谁效力呢？当然不是诸侯和天子,甚至不是人民或国家——学者永远忠于并为之奉献自己的应该是“道”(或真理)。孟子达至自己信仰的道路,是神圣的天命或上帝之命,先于孟子的圣人开辟并践行在这宽广的大道之上,他坚信后世的圣人也会追随在同样的道路上。②

然而在一个球体的内中,亦需要有形或无形的“十字”(栋梁)支撑。于是,徐先生谈到孟子提出与“仁”的原则紧密相连的次等原则——“义”。他说:

> 在传统意义上,两个原则构成一个十字形,“仁”是一条下降(或上升)的纵线,“义”是一条向两端伸展的横线。在精神之域中,下降(或上升)的纵线内含宇宙自性(cosmic nature),个人有体与宇宙的极深处以此同一,即所谓“天地之心”。伸展的横线处于人类层度,尤其在心思(mind)之域。③

我们看,徐先生已经为我们勾画出一幅清晰的路线图,这一路线图“几近于球形”,正如他对儒学的描述一样:

> 我们可在其中(《大学》)见到几近于球形的儒学。通过培育完整的人格,扩充至全世界的和平之治,得出包含八个条目的实践哲学体系。我们可将这一体系视为八层球体,层层相套,犹如镂空的象牙球。个体之内中有体位于最中心,向外发出照射的光,穿透心思、情命和身体,照在外部环境上,如家族、国家和天下。④

在此一段中的几个关键词,于韦檀多学的表述中,位于最中心的“有体”是指“心灵”,亦称“自我”;“心思”“情命”和“身体”乃是“自性”之三权能,在奥义书中称之为“诸天”“提婆”或“神我”,“心思”由“因陀罗”表之,“情命”由“涡柔”表之,“身体”由“阿祇尼”表之。世间的千变万化,皆是由“自我”使动于“神我”而生成者、创造者,这就是古印度人的宇宙观。

为什么“心灵”之光首先能为“心思”而接受呢？因为“心思”有“反身”(reflexion)而看而辨而思的能力,“反身”就回到了“仁”的纵线上,前瞻就落实到“义”的横线上,这时,“心思”已转至“高上心思”的位格了。而“高上心思”是一种“次等的超心思”,“甚是球面的,甚于是整体的,因其全体乃由球似的多个全体所造成,或由分别独立的多个真实相合相并而组成。”⑤也就是说,它的“直观知见”(一体)和“直观区辨”(部分)是同时进行的,即“自见于‘本体’(真元)亦自见于‘变化’(表相)中”⑥。这也就是康

---

① 徐梵澄:《孔学古微》,第 188—189 页。

② 徐梵澄:《孔学古微》,第 180 页。

③ 徐梵澄:《孔学古微》,第 180、181 页。

④ 徐梵澄:《孔学古微》,第 160 页。

⑤ 阿罗频多:《神圣人生论》上册,徐梵澄译,第 287 页。

⑥ 徐梵澄:《由谁书》,琫地舍里:阿罗频多学院 1957 年版,第 127 页。

德所谓的"知性直观"和牟宗三所说的"智的直觉",即吾人之主观依据在"时"与"空"中的运用,牟氏也把它称之为"辩证的直觉与具体解悟"。其中,"辩证"求义理,"直觉"求通晓,"具体解悟"乃达至事理。①

我们可以确定的说,章太炎、鲁迅就是位于"球心"并站在这"高上心思"之上的巨人,他们面对"超心思"的永恒,为后人指出了方向性的纯粹理想。然而,这"纯粹理想"之实现如何可能? 问题可以这么来看:果若我们以康德的四问("我能够认识什么?""我应该做什么?""我可以希望什么?""人是什么?")来加以检视,我们就可以回答:第一,这是一脉以价值和意义为维度的知识,欲要完成它,就需每一个人进行一场"知行合一"的精神运动;第二,"变化气质",并不断地超出自己,向高等自性转化;第三,着眼于"终期改变社会与人生"的远大的社会场景,即理想;第四,人在其潜能上是个"半神"(阿罗频多)。

其中,第二个问题涉及"心灵"与"性灵"二概念,实则二者合之是一、分之是二。前者如同种子,后者如同大树;或用阿罗频多的那个比喻,"星火"和"大火"。简言之,"性灵"是"心灵不断在自身内增殖"②的过程与完成。第三个问题仍与如何可能有关,其实,这是一个信仰或"确信"的理念(即"尺度的尺度"——试金石)。鲁迅说:

> 尼采式的超人,虽太觉渺茫,……却可以确信,将来总有尤为高尚尤近圆满的人类出现。③

徐先生也说:

> 时至今日,这理想(大同)仍然只是理想,可谓广大,然却并非不可企及,仍属物理世界,终将实现于有限未来的某一刻,乃为一普遍真理的最终胜利。④

这里,"尼采式的超人"虽有"神思",但还是"太觉渺茫",因为其中少了"学"的内容。而鲁迅正犹如那屹立在"精神道"上的扬鲁斯(两面神),一面接引超上彼界的光明,一面指向万象此间的纷纭。于此在韦檀多学的语境中,前者为"见士"(自诚明),后者为"思士"(自明诚);而"见士"却只为少数婆罗门所擅,"思士"则可有多数人能为。徐先生,便是在这"思士"之园地(韦檀多哲学)里的勤力耕耘者(隐约有大力神赫拉克勒斯的影子了)。所谓"思士",当然是从"学"出发,但是这"学"却是与认识论和本体论结合为一体的实践学,也就是阿罗频多所扬举的"大全瑜伽"之学:"其为教也,织薄伽梵歌以为经,缉奥义诸书而为纬。"内外交修,体用一如,大有造于这古老民族的重新崛起,因其正是"萃古今东西教化之菁英于一身,挹世界二大文化(印、西)之渊源而尽酌"⑤的曜曜"大文"。而梵澄,就是采撷这一葩"大文"入彀现代中国之学林者。故在他殁世之后,有海外报章称其为——"现代玄奘"。

最后,我们可以结论:梵澄学述——从理想上说,是两位前辈的分析命题;从学理上讲,又是两位师长的综合命题。或者我们打个有画面感的比方:章师"动意",鲁迅"命题",梵澄则是在精神哲学的宣纸上"敷陈风物,图写山川"。

这里须提示,何兆武先生曾说,中国的学问需要经过西学之"逻辑的洗练",那么,是否也应该参照印学之玄理的显扬呢? 应如是。还要补充的是,徐先生将这一宗学问做成了一个开放的、具有生命力的球体模型,并在其中,每一个人都可以有自己的位置,都可以是"中心点",都可以有"十字形"的打开,正像他如上的那个"仁"与"义"之关系的形容一样。他特别说道:"'义'指理性,但此理性并非纯为智识,

---

① 《学术文化随笔——牟宗三》,北京:中国青年出版社1996年版,第265页。

② 伽达默尔:《真理与方法》,第300页。

③ 《随感录·四十一》,黄乔生编:《鲁迅文集·杂文(下)》,第24页。

④ 徐梵澄:《孔学古微》,第176页。

⑤ 《南海新光》,《徐梵澄文集》第1卷,第31、30页。

23060000091017　　16 孙波.fbd

而是内含以情命自性(emotional nature)掌握的实在。”①

也许可以这么理解:“情命自性”与“实在”是两个概念,后者在“思心”(mind)之上,为“情心”(heart),属反思论者,在《由谁书》中,是“因陀罗”(思神)的形象;而前者在“思心”之下,属反应论者,在《由谁书》中,是“涡柔”(风神)和“因陀罗”(火神)的形象。因此这句话的意思应是“在情命自性中内含的实在(情心)”——不知对否? 总之,“‘义’的提出使儒学更加完整、完美,滋长繁盛,所得的赞颂亦为不虚。此有如丝之经经纬纬,方可纺为绸了。”②而经纬之“绸”,只是“义”(人与人之关系)的原则的一个比方,依黑格尔,可能径直就会说——“我就是我们,而我们就是我”③。

On the Thought of Sri Aurobindo and the Spiritual Philosophy of Xu Fancheng: A Further Discussion on Zhang Taiyan, Lu Xun, and Xu Fancheng

Sun Bo

(*Institute of World Religions*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing* 100732, *China*)

Abstract: From Zhang Taiyan (章太炎) to Lu Xun (鲁迅) and then to Xu Fancheng (徐梵澄), there were the inheritance and development of the modern “study of mind”(心学), that is, the spiritual philosophy. Zhang Taiyan began with the consciousness-only theory (唯识学), but failed to deconstruct the structure of “mind”. Starting from the superman theory (“超人”说), Lu Xun decomposed “mind” (心) into “divine speculation” (神思) and “study” (学), forming the relationship of a unity of opposites. However, he didn’t constitute the holistic structure of “mind”. Xu Fancheng took Sri Aurobindo’s (阿罗频) thought for reference, acted by following his supermind (超心思) philosophy, and “created a whole new vision“ with the concept of consciousness (知觉性). He readjusted Lu Xun’s main purpose of “cultivating people” (立人) into the ideal of “transforming people’s temperament (变化气质) and leading eventually to the transformation of society and people’s life”. The idea of “transformation” contains the meanings of “preservation”, “change” (sublation) and “assimilation”, which is a circle of “positiveness, negativeness, and harmoniousness”. As its transcendent foundation is soul (心灵) which is benevolence (仁), it can be called “eternal medium”(永恒中介) according to Karl Jaspers (雅斯贝尔斯). The process and completion of the self-proliferation of soul in this world is psychic (性灵). Xu Fancheng especially emphasized the interpretation of Mencius’ idea of “righteousness” (义), which was a horizontal practical principle of man with man (clan with clan, and country with country), and his purpose was nothing but to tell people that “I am We” (Hegel).

Key words: spiritual philosophy; consciousness; transform people’s temperament; benevolence and righteousness; soul and psychic

(责任编辑　郑　园)

① 徐梵澄:《孔学古微》,第 180、181 页。

② 徐梵澄:《孔学古微》,第 181 页。

③ 黑格尔:《精神现象学》上册,第 122 页。